



TITLE:

キリスト教政治思想の可能性

AUTHOR(S):

芦名, 定道

CITATION:

芦名, 定道. キリスト教政治思想の可能性. キリスト教思想と国家・政治論 2009, 2008: 3-26

ISSUE DATE:

2009-03

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/74751>

RIGHT:

キリスト教思想と国家・政治論 近代/ポスト近代とキリスト教研究会
2009年3月 3～26頁

キリスト教政治思想の可能性

芦名 定道

1 はじめに

キリスト教と国家との関係は、古くかつまた新しい問題であり、キリスト教思想は、古代より国家・政治との関わりを常に問い直すように要求されてきた。その意味で、政治神学はキリスト教思想にとって避けることのできない課題と言える。⁽¹⁾以下、キリスト教と国家・政治の関係をめぐる問題状況を歴史的に概観することによって、本稿の問題設定を明らかにしてみたい。

まず、キリスト教と国家・政治との関わりは、聖書自体の内部において確認できる。トレルチも指摘するように、確かに、「[キリスト教の]一切のものの根底にあるイエスの説教に第一番に《社会的》問題設定を持ち込むということはそもそも誤りである。イエスの説教は明らかに純粋に宗教的な説教であり、そして神について並びに人間に関する神の意志についての特定の思想から発したのであった」(トレルチ、1912、58)。イエスの「心の純粋さ」(Herzensreinschaft)の倫理から特定の政治思想を導出することの困難さを認めた上で、しかし、「この根本思想から社会学的構造」(同、64) 絶対的宗教的個人主義と共同体思想(神の国の絶対的普遍主義) が生じることは注目に値する問題である。いわば、この個人主義と普遍主義との特異な結合(前者から後者への展開)にこそ、イエスの宗教運動と初期キリスト教の逆説的な政治性が存在しているのである。⁽²⁾モルトマンは、『十字架につけられた神』において、キリスト論(三位一体論的な十字架の神学)から解放の政治解釈学を構想する中で、イエスが証人に立った神の真理をめぐる「イエス訴訟」という問題を提起したが、この「訴訟」(Prozeß)とは、初期キリスト教における逆説的な政治性という問題と無関係ではない。⁽³⁾

この逆説的あるいは間接的な政治性は、キリスト教の制度化の過程の中でしだいに変質を被り、4世紀に至って、決定的な変更を受けることになる。こうした古代キリスト教の思想的文脈において、パウロは後のキリスト教政治思想に対して重大な思想的寄与をなしたと言えよう⁽⁴⁾。すなわち、ローマ帝国におけるキリスト教の国教化によって、キリスト教と国家・政治の関係性に生じた決定的な転換の問題である。この転換によって、キリスト教神学は、古代ギリシャの神学体系の意味における政治神学(国家的神学)という特徴を担うことになった。⁽⁵⁾つまり、国教となったキリスト教には、アウグスティヌスが『神の国』(特に、第6巻第6章～第12章)で論じるストア的な神学の三分区(神話的神学、国家的神学、自然的神学)における、「国家的神学」の役割を果たすことが期待されるようになったのである。⁽⁶⁾

こうして生じた問題連関は近代を超えて、現代の問題状況を大きく規定していると言わねばならない。もちろん、古代から現代に至る過程において、キリスト教と国家・政治と

の関わりが様々な変化を被ったことは無視できない。特に、宗教改革以降の近代的な教派の多元性と政教分離制度によって規定された社会システムへの移行 場合によっては急激な、また場合によっては緩やかな の結果、近代世俗社会が形成され、それに応じてキリスト教も自由教会的性格を帯びるようになった。⁽⁷⁾こうした西欧近代の動向の中で、キリスト教神学は帝国の国家的神学としてのあり方を次第に希薄化して行くものの、しかし、国民国家のための国家的神学という機能を喪失したわけではない。⁽⁸⁾近代以降の状況は、一方におけるキリスト教信仰の内面化あるいは非政治化と、他方における政治化との二つの動向の複雑なぶつかり合いにおいて理解されねばならない。国家的神学、政治神学という問題は、現代にも継承されているのである。

したがって、過去の問題連関に留意しつつも、国家や政治に対する新たな関係構築を試みることが、キリスト教政治思想の現代的課題の一つとなるのである。政治神学は、現代の問題状況に相応しい、新たな仕方における展開を必要としている。政治神学という呼称の適否については、それ自体をテーマ化して論じる必要があるが、⁽⁹⁾本稿では、キリスト教政治思想という表現を用いることにしたい。

以上の歴史的概観を前提として、本稿の課題は、現代の問題状況における、キリスト教政治思想の可能性を問うことである。この際に留意したいのは、キリスト教政治思想という場合の「政治」あるいは「政治的なもの」とは、決して自明ではないという点である。「政治的なもの」の固有性とは何か、例えば政治と道徳とはどこが異なるのか。これらの論点が不明瞭であるとするならば、キリスト教政治思想の可能性についての明確な議論を行うことは困難であろう。そこでまず、第2章においては、アーレントとシュミットとの対比が手掛かりとして、「政治的なもの」について論じられる。続く第3章では、この政治の固有性の問題を主権論として展開することによって、キリスト教思想との接点を探りたい。主権論としては、シュミットからアガンベンへの議論の展開が問題となり、キリスト教思想の側で手掛かりとなるのは、ティリッヒの意味の形而上学である。そして最後に、キリスト教政治思想の可能性をめぐる今後の研究の展望として、若干の問題点を示すことによって、本稿をむすびたい。

2 「政治的なもの」とは何か

シャントル・ムフは、ラディカルで多元的な民主主義(radical and plural democracy)の論客として知られた政治思想家であるが、ロールズの正義論・政治思想を論評する中で、次のように指摘している。

「ロールズは、初めに彼の正義論を道徳哲学への寄与として提示した後に、それは政治哲学の一部として見なされるべきであると宣言したのである。ここでの問題は、最初からロールズが、道徳的言説に固有の推論様式を使用していたという事実である。この推論様式を政治の領域に適用すれば、その帰結は、道徳の諸制約のもとで種々の私的利益を調停する一種の合理的プロセスへと政治を還元してしまうことである。」(ムフ、1993、98)

このロールズ批判の適否は別にして、ここで注目したいのはムフが道徳と政治との基本的な相違を問題にしていることである。政治の固有性は合理的な調停プロセスの内に存しないとの主張は、ムフが批判的に参照するカール・シュミットへと遡る議論であり、⁽¹⁰⁾ 本稿では、「政治的なもの」の内実を明らかにするため、シュミットと対照的な政治思想家としてアーレントを取り上げ、シュミットの議論との比較を行うことにしたい。

そこでまず、アーレントであるが、彼女は遺稿集『政治の約束』において、古代ギリシャのポリスをモデルとして、次のような仕方で政治の理念を提示している。

「ポリスにおける人々の共同生活をその他のあらゆる形態の人間の共同生活 それらについてギリシャ人たちは、間違いなく、よく知っていたはずだ から区別するのは、自由である。……自由であることとポリスに住むことは、ある意味では、同一のことだった」(アーレント、2008、148)、「政治の意味とは、以下の通りとなる。すなわち、自由な人間たちが、強制も暴力(force)も互いの支配もなく、平等者中の平等者として、相互に交流することができる。また、互いに命令と服従を行うのは例えば戦時のような緊急事態が発生した場合のみであり、そうでない限りは、互いに語り合い説得し合って自分たちのすべての問題を処理することができるということである。」(同、149)

このように、アーレントの解する政治とは、自由な人間関係に基づく共同的生の形態であり、そこにおいてポリスの構成員は相互の平等性に基づいて、何事をも強制や服従なしに相互の言論的説得によって決することができる 緊急時は別として 。この意味で、政治とは、自由な共同性において、相互の説得のための言論を用いた合意形成の営みとまとめることができるであろう。

このアーレント的な政治の理念と対比すべきは、次のようなシュミットの議論である。

「政治的な行動や動機の基因と考えられる、特殊政治的な区別とは、友と敵という区別である」(シュミット、1970、15)、「友・敵概念は、隠喩や象徴としてではなく、具体的・存在論的な意味において解釈すべきである。すなわち、経済的・道徳的その他の諸概念を混入させて弱めてはならず、いわんや私的な個人主義的な意味で、心理的に、個人的な感情ないし性向の表現と解してはならない」(同、17)、「したがって、敵とは、競争相手とか相手一般ではない。また反感をいだき、にくんでいる私的な相手でもない。……敵には、公的な敵しかいない。なぜなら、このような人間の総体に、とくに全国民に関係するものはすべて、公的になるからである。敵とは公敵であって、ひろい意味における私仇ではない」(同、18-19)、「敵という概念には、闘争が現実的に偶発する可能性が含まれている」(同、25)、「戦争は決して、政治の目標・目的ではなく、ましてその内容ではないが、ただ戦争は、現実的可能性としてつねに存在する前提なのであって、この前提が、人間の行動・思考を独特な仕方で規定し、そのことを通じて、とくに政治的な態度を生み出すのである。」(同、27)

シュミットにとって、政治とは合理的な合意形成の事柄ではなく、公的全体的レベルでの「友 敵」関係の問題であって、現実的可能性としての戦争を前提としたものなのであ

る。⁽¹¹⁾この意味で、政治は、友・敵の闘争と社会的欲望を前提として構築された公的営みと言えよう。したがって、「いかなる宗教的・道徳的・経済的・人種的その他の対立も、それが實際上、人間を友・敵の両グループに分けてしまうほどに強力であるばあいには、政治的対立に転化してしまう」(同、33)のである。

以上のアーレントとシュミットの政治理念は一見するときわめて異なった、あるいは対立的なものに見えるかも知れない。先に、ムフによるロールズ批判に言及したが、ロールズとムフの相違は、ここで問題としているアーレントとシュミットの相違と関連づけることが可能である。しかしより正確には、それは、「政治的なもの」を構成する二つの契機、つまり、合理的討論による合意形成と社会的欲望に連合した闘争の二つのいずれに焦点を合わせるかの相違である。この両者の違いは、戦争という緊急事態の取り扱いの相違から読み取ることができる。アーレントは、緊急時においては強制と服従は避け得ないことを認めつつも、政治の基本は、言論による合意形成にあると考える。それに対して、シュミットは、戦争自体が政治の内容ではないとしつつも、政治は現実的可能性としての戦争を前提にする(つまり、政治によって闘争状況は解消不可能である)と主張するのである。非合理的な源泉と連関した闘争について、その解消不可能性を強調するのか、あるいは、その闘争の解決過程を強調するのか、ここに違いが存在するわけであるが、さしあたりは、「政治的なもの」が、合理的討論による合意形成と社会的欲望に連合した闘争という二つの契機を含んだ、後者から前者への公共的な努力として捉えられることを確認すれば十分であろう。なぜなら、シュミットに依拠しつつロールズを批判するムフも、「多元主義的民主主義の固有の性質は、支配と暴力の欠陥にあるのではなく、それらが制限され、かつまた争われることを可能にするための一群の諸制度の確立にある」(同、295)と述べているからである。「社会的諸関係に本来的に備わっている暴力と敵対性という構成要素を敬遠するのではなく、そうした攻撃的諸力を緩和し転用することのできる諸条件を、また多元主義的民主主義の秩序が可能になる諸条件」(同、310)を創出するという課題は、言論と討論によって遂行される合意形成を含まざるを得ないであろう。問題は、言論か欲望か、道徳か政治かの二者択一ではなく、両契機の相違を見据えた上でそれらを積極的に媒介することなのである。これによって初めて、イデオロギーとユートピアという社会的欲望・構想力の二つの病理形態への適切な対処が可能になるのである。⁽¹²⁾

では、言論と欲望の相違における媒介の在り方は、どのようにして明らかにできるのだろうか。この点に関して、本稿が提案したいのは、政治的なものから人間学的考察への遡及の道である。そのために、アーレントと、彼女の哲学の師であるハイデッガーとを対比することにしたい。

『存在と時間』は現代思想に広範な影響を与えた前期ハイデッガーの主著であるが、それは、政治思想とも決して無関係ではない。『存在と時間』で展開された基礎的存在論は、事物存在と人間存在の決定的な差異を解明した点で、基礎的人間学と解釈できるものであり、世界内存在としての基礎構造、事物を規定する範疇に対する実存囁、そして、人間存在の時間構造(企投性と被投性)と将来性の優位、本来性と非本来性との対比など、一連の鋭い洞察を含んでいる。森一郎は、ハイデッガーにおける死の問題を分析する中で、次のように指摘している。

「死への存在にとって問題である死は、徹頭徹尾『可能性』という存在性格をおびている。ハイデガーが死への存在の『非本来的』な様態と見なしているのも、可能性としての死から逃避し、目をそむけようとするあり方のことであつた」(森、2008、152)、
「他者の死は本来のテーマとなりえない。なぜなら、死とは『本質上そのつど私のもの』(SZ,240)だから」(同、158)、「現存在分析論とは、『際立った現存在確実性』(SZ,256)を一貫して探求する歩みであり、それが死の確実性において絶頂を迎えるのも、理の当然なのである。」(同、162-163)

すなわち、ハイデガーの基礎的人間学は、死において端的に提示された、現存在の「自己関係性」「単独化」の循環構造をその基本的性格(実存論的「独我論」)としているのである。こうした複数性の視点が欠如した人間学が、どのような政治思想を帰結するかは、それ自体興味深い研究テーマであるが、最大の問題の一つは、個と共同体の間で議論の短絡が生じること、また自覚的政治哲学の欠如のもとに暗黙の政治哲学が潜んでいることであろう⁽¹³⁾、ここでは、このハイデガーの議論に決定的な影響を受けつつも、それとは対照的な哲学的思惟を構築したアーレントと、アーレントがしばしば参照し、⁽¹⁴⁾森一郎の著書でも論究されたホッブズを手掛かりに、さらに議論を展開することにしたい。

ホッブズが『リヴァイアサン』でハイデガーの死の単独化とは別の思惟を提示したのは、17世紀(混乱の世紀)の時代状況を背景とした、いわば複数性の下における死の考察においてであった。ここでホッブズは、自然状態(万人の万人に対する闘争、可能性としての戦争、相互恐怖・相互不信)から国家の成立を論じた社会契約説を展開しているが、個人は自己の自然権を制限し、社会契約の結果として成立する国家理性に判断を委ねる、注目すべきは、その出発点として想定された自然状態が、人間の徹底的平等を内包した「殺されうると殺しうることの相互性」として、つまり死の平等性(=複数性としての死)において理解されている点である。⁽¹⁵⁾

「《人々は生まれつき平等である》 自然は、人間を、身心の諸能力において、つぎのように平等につくった。すなわち、あきらかに他人よりも肉体的につよく、あるいは精神が敏活な人が、しばしばあるとしても、しかもなお、すべてをいっしょにしてかんがえると、人の人との差異は、ある人がそれにもとづいて、かれのものとして要求しうる利益はどんなものでも、他人がかれと同様に主張してはならぬというほど、おおきくはないのである。すなわち、肉体のつよさについていえば、もっともよわい者でも、ひそかなたくらみにより、あるいはかれ自身とおなじ危険にさらされている者との共謀によって、もっともつよい者をころすだけのつよさを、有するのである。」(ホッブズ、1651、199)

ここに展開されたホッブズの「万人平等説」は、森一郎がまとめるように、「無力さにおける平等」(森、2008、187)、すなわち、「すべての人間が、本性上『か弱い』存在」(同、189)であるとの認識に基づき、「『殺されやすさの平等』は、どんな弱者であろうと強者を倒すことができる、という『殺しうることの平等』と一つであり、それゆえ、誰にも『逆転』のチャンスがある」(同、192)ことを主張するものである。これは、先に見

たハイデッガーの死の単独性の議論とはまさに対照的であり、「『リヴァイアサン』で示された共存の論理が、『死の脅迫』に満ちた現代世界の危機的情況を先取りするかのような新しさをもちえているのは、各自性を徹底させた形で死の平等性を唱えたからこそなのである」（同、183）、と言われる通りである。

注目すべきは、この弱さの平等性という人間学が、殺し殺されることの平等の可能性（身体の脆さ）に基づいて、相互的恐怖、相互不信を生みだし（自然状態の脅威）、人々を社会契約による社会秩序の平和へ動かしたという主張である。ホッブズの議論の中に、人間存在の自然本性が、人間の複数性の条件下における闘争（可能性としての死・戦争）を不可避とし、まさにその故にこそ、社会契約を通した公共的秩序の形成を促す、という「政治的なもの」――敵対を前提とし、その破壊的帰結に至ることを回避する手段として政治の基本構造を読み取ることができる。ここに再び、「政治的なもの」を規定する言論と欲望の弁証法が見出されるのである。

以上のホッブズを参照しつつ、アーレントは人間存在の複数性の上に政治思想を構想しているが、そこにおいては、政治的なものの人間学的条件である「行為」(action)から、その脆さへと議論が展開される。これは、ホッブズにおける弁証法――闘争・脆さ――契約・政治・公共性――とはいわば対をなすものであり、以下アーレントの議論の内容を簡単に確認しておきたい。

「行為 action とは、物あるいは事柄の介入なしに直接人と人との間で行なわれる唯一の活動力であり、複数性という人間の条件、すなわち地球上に生き世界に住むのが一人の人間 man ではなく、複数の人間 men であるという事実に対応している」（アーレント、1958、20）、「多種多様な人びとがいるという人間の複数性は、行為と言論がともに成り立つ基本的条件であるが、平等と差異という二重の性格をもっている。」（同、286）、「人びとは行為と言論において、自分がだれであることを示し、そのユニークな人格的アイデンティティを積極的に明らかにし、こうして人間世界にその姿を現わす。」（291）

人間の複数性を人間学的前提とした行為と言論は、このように、公的世界（政治）を形成することによって、ユニークな人格的な存在者としての人間に場を与えるものとなる。先にシュミットと対比しつつ、アーレントの政治の理念の強調点が、自由な言論的討論に基づく合意形成にあることを確認したが、アーレントは、この言論における合意が限界を有することを十分に承知していた。それが、言論・行為の脆さの議論なのである。（¹⁶）

「行為と言論は、行為の網の目と他者の言葉に取り囲まれ、そのような行為の網の目や他人の言葉と絶えず接触している」（同、304-305）、「この環境の中では、一つ一つの反動が一連の反動となり、一つ一つの過程が新しい過程の原因となる。このために、行為の結果には限界がないのである」（同、307）、「行為というのは、……一切の境界線を突破するという固有の傾向をもっている」（同、308）、「制限や境界線は、人間事象の安定にとって極めて重大である」、「行為には、この無制限性という第一の特徴に加えて、行為の結果を予知できない予言不可能性という第二の顕著な性格があり、政治体の制限や境界線は、この予言不可能性を相殺するにはまったく無力である。」（同、309）

この脆さ 不可逆性(irreversibility)と予言不可能性(unpredictability) にもかかわらず、政治的なものが存続可能になるためには、赦しと約束が必要である。すなわち、

「行為が始める過程の不可逆性と予言不可能性にたいする救済は……行為そのものの潜在能力の一つが救済に当たるのである。不可逆性というのは、人間が自分の行なっていることを知らず、知ることもできなかったにもかかわらず、自分が行なってしまったことを元に戻すことができないということである。この不可逆性の苦境から脱けだす可能な救済は、赦しの能力である。これにたいし、未来の混沌とした不確かさ、つまり、不可予言性にたいする救済策は、約束し、約束を守る能力に含まれている」(同、371)、

「約束の実行に拘束されることがなければ、私たちは、自分のアイデンティティを維持することができない。……この暗闇を追い散らすことができるのは、他人の存在によって公的領域を照らす光だけである。なぜなら、この他人は、約束する人とそれを実行する人とが同一人物であることを確証するからである。したがって、赦しと約束というこの二つの能力は、共に複数性に依存し、他人の存在と行為に依存している。」(同、372)

以上のようにして、「政治的なもの」「政治」が、言論と欲望の弁証法として展開するのを可能にするものとして、契約、赦し、約束が取り出された もっとも、アーレントの議論は赦しが中心で、約束にはあまり踏み込んだ考察が見られない⁽¹⁷⁾。次に問われるべきは、ホッブズの言う社会契約を可能にするもの(相互不信を克服するもの)、あるいはアーレントの言う赦しと約束とを可能にするものは何かという問題であり、ここに、政治と宗教との根本的な接点を見出すことができるように思われる。ホッブズもアーレントも、契約、赦し、約束を政治思想の問題領域の中で扱っているが 特にアーレントは明確に意識的に⁽¹⁸⁾、これらが聖書の宗教の基礎に属するものであることは明白であり、キリスト教政治思想の可能性の問いはこの問題連関の解明を必要としているのである。

しかしここでは、聖書の宗教の内部より、契約、赦し、約束の連関を素描し、キリスト教政治思想の可能性を論じる際の道筋を示すにとどめたい。そのために取り上げられるのが、アブラハム契約である これは「神と人間」の関係として物語られているが、聖書における「人間と人間」の関係はこの契約を原型として成立する。

「5 主は彼を外に連れ出して言われた。『天を仰いで、星を数えることができるなら、数えてみるがよい。』そして言われた。『あなたの子孫はこのようになる。』6 アブラムは主を信じた。主はそれを彼の義と認められた。」(創世記 15 章)

この短いテキストから、「契約」の基本構造として、自由でユニークな人格的存在者間に成立する「約束 信頼」の相互性を読み取ることができる。ホッブズは社会契約から公共性の成立を論じたが、この契約を聖書的な視点で解釈するならば、それは相互不信によって成立するものではなく、むしろ「約束と信頼」によってはじめて、成立し保持されると言わねばならない。不信を克服する約束と信頼、これらを前提にして、契約という政治空間は存立可能となるのである。もちろん、この約束と信頼自体も、それらが人間の言論

と行為によって成り立つことからわかるように、すでに見た脆さを免れてはいない。個人的あるいは社会的欲望とそれらが引き起こす様々な敵対関係は、他者との約束と信頼への裏切りを繰り返し発生させる。この裏切りにもかかわらずそれを超えて、神と人間、そして人間と人間の関係性を回復可能にするものとして聖書が提示するのは、アーレントも指摘する、罰と赦しに他ならない。⁽¹⁹⁾では、この罰あるいは赦しは、契約を含む「言論と欲望」の弁証法において、いかなる位置を占めるのであろうか。ここでは、この問題を欲望との関わりで考察し、本章を閉じたい。

シュミットあるいはムフは、合理的な言論・討論による合意形成という仕方では、欲望とそれに基づく闘争が解消不可能であることを主張しているが、それは、政治的公共的な秩序が破局へと向かう現実的可能性によって常に脅かされていることを意味する。その中で、他者を契約の相手としてなおも信頼し、あるいは裏切りに直面しつつも希望を失わないことは、いかにして可能なのであろうか。注目すべきは、質的に転換された欲望、欲望の昇華という問題である。⁽²⁰⁾つまり、ムフが指摘するように、問われるべきは、欲望と闘争の消滅による問題解決ではなく、欲望を言論的説得と媒介可能なものへと転換することなのであって、この社会的欲望を転換する可能性を秘めているのは 転換は必然的に起こるわけではないが、アーレントの示唆するように、希望（約束）と赦しの経験なのである。⁽²¹⁾というのも、希望と赦しは、人間存在の感性和構想力に訴えることによって、脆さを抱えた複数の人々が共同的生を再構築する情動的基盤を生みだし（統合機能）、言論と欲望の弁証法を破局とは異なった方向へ推進することを可能にするからである。赦しが挫折した者を再び立ち上がらせる杖であるとするならば、希望とは約束が切り開く歴史的地平を導く光であり、複数の人々が一つの希望のヴィジョンを共有するとき、欲望に満ち脆さを抱えた人間たちも公共空間の構築という政治的作業に参加することが可能になるのである。⁽²²⁾

3 主権論と意味の形而上学

本章では、前章に続き、「言論と欲望」の弁証法を主権論へと展開することによって、政治と宗教との関わりについて、考察を行いたい。議論は、シュミットから出発し、アガンベンを経て、ティリッヒへと進むことになる。

シュミットは『政治的なものの概念』において、「政治的なもの」（現実の友・敵結束）の基本特性について、次のような議論を展開している。

「いずれにせよ、重大事態をふまえての結束だけが、政治的なのである。……したがって、政治的単位は、およそそれが存在するかぎりつねに、決定的単位なのであって、かつ、例外的事態をも含め、決定的事態についての決定権を、概念上必然的につねに握っていないくてはならない、という意味において『主権をもつ』単位なのである。」（シュミット、1922、36）

政治が友・敵の敵対構造を前提とする限り、議論は決定的事態における決定遂行の権限としての主権の問題へと進まざるを得ない。主権とは、「人間の物理的生命を支配する」

権力であり、それは、「刑の判決の形で、人間の生死を意のままにする権限、すなわち生殺与奪の権」を含むものである。これは、主権が刑の判決の形をとるという仕方では法秩序の内部にありながら、決定的事態における決定権力を行使できるという点で、いわば法秩序を超えるものであることを意味している。なぜなら、主権が行使する権力については、「いかなる正統性・合法性といえども、そのために人間が殺りくし合うことを正当化することはできない」し、「倫理的・法的規範をもってしても、戦争を理由づけることはできない」（同、54）からである。次の引用文にあるように、敵との交戦権を保持する点で、主権は法的合理化の範囲を超えている。

「決定的な政治的単位としての国家は、途方もない権限を一手に手中にしている。すなわち、戦争を遂行し、かつそれによって公然と人間の生命を意のままにする可能性である。なぜなら、交戦権は、このような自由に処理する権能を含んでいるからである。」（同、48）

このように、シュミットが主権を有する政治単位として問題にしているのは、「交戦権ないし内敵宣言の権能」（同、51）を行使しうる国家であるが、この国家をどのようなものとして理解するかによって、多様な議論が可能になる。『政治的なものの概念』では、多元的国家論や世界国家論に対して次のような論駁がなされるが、それは、これまで見てきた主権論が理論的基盤となっているのである。

「国家が単位であり、しかも決定的な単位であるのは、その政治的な性格にもとづく。多元的理論は、社会的諸団体の連合によって単位となる国家の国家理論であるか、さもなければ、たんに国家の解消・否定の理論にすぎない」（同、44）、「多元的国家理論は、まったく自由主義的個人主義の枠を脱していないのである」（同、46）、「全人類を包括する国際連盟の樹立は、けっきょくまた、『人類』と呼ばれる普遍的な社会という非政治的な理想状態を組織しようとする、こんにちまでのところもちろんはなはだ不確かな傾向に対応するものでありえよう。……しかしながら、普遍的であることは、完全な非政治性を、したがってなによりもまず第一に、徹底した無国家性を意味するはずのものであろう」（同、65）、「『世界国家』が、全地球・全人類を包括するばあいには、それはしたがって政治的単位ではなく、たんに慣用上から国家と呼ばれるにすぎない。」（同、68）

自由主義的個人主義、多元主義、国際主義に対する敵対的姿勢は、この『政治的なものの概念』以降のシュミットの政治的関与を方向付けたものであり、「友と敵」の敵対性を強調するムフも、ここでシュミットから立場を分かつことになる。（23）

以上のように、「友と敵」結束を前提に成立する政治的単位は、論理的に、重大事態に対して決定権を行使する主権性を有することになり、その意味で、政治的なものの基本的特性は、この主権に集約されると言わねばならない。このシュミットの主権論の含意を論理的に追求したのが、アガンベンの主権論であり、以下、アガンベンの議論へと考察を進めることにしたい。なおここでは、シュミットの主権論あるいは「原初的な政治的構造」

(アガンベン、1995、107)に関わる部分に議論を限定したい。

まず、アガンベンは、シュミットの主権論から逆説と例外という論理構造を分節し、主権の基本性格を明らかにしようと試みる。

「主権の逆説は次のように言い表される。『主権者は、法的秩序の外と内に同時にある』。主権者は事実、例外状況を布告し、それによって秩序の効力を宙吊りにするという権力を法的秩序によって認められている者である。だとすれば、主権者は『法的秩序の外にありながら、法的秩序に所属している。というのは、憲法が全面的に宙吊りにされうるかどうかの決定は彼に任されているからである』。『同時に』という正確を期した表現は、ありきたりのものではない。主権者は、法の効力を宙吊りにする合法的な権力をもつことによって、合法的に、法の外に身を置く」(同、25)、「シュミットによれば、主権による例外化において問題になっているのは法的規範のもつ効力の可能性の条件そのものであり、また、国家の権威の意味そのものでもあるからだ。主権者は例外状態を通して『状況を創造し保証』する。」(同、28)

アガンベンは、シュミットの主権論を展開する仕方で、その論理構造を、「法的秩序の外と内」の「同時」の逆説性と捉える。これは、システムの根拠付けをシステム内部から行なう際に発生する逆説(無限遡及のパラドックス)であり、言語や論理など様々な領域で現れる問題にほかならない⁽²⁴⁾。「現代の思考はあらゆる領域で例外の構造に直面している。したがって、言語活動による主権の要求とは、意味を外示と一致させようとする企てである」(同、40)。しかし、政治あるいは法の圏域における主権の逆説は、生政治や宗教といった現実の中、暴力や欲望との連関において、その存在が問われねばならない。

「法は法でないもの(たとえば自然状態としての純粋な暴力)を、法が例外状態において潜勢的な関連をもつものとして自らを維持することを可能にするものとして前提する。主権による例外化(自然と法権利とのあいだの不分明地帯としての)とは、法的参照を宙吊りにするという形で法的参照を前提することである」(同、33)、「主権者とは、暴力と法権利のあいだが不分明になる点であり、暴力が法権利へ、法権利が暴力へと移行する境界線だ、ということである。」(同、50)

特に、宗教との関連で重要なのは、「ホモ・サケル」(Homo Sacer)をめぐる議論である。アガンベンは、古代ローマの文献(ポンペイウス・フェストゥス『言葉の意味について』)に登場する「聖なる人間(ホモ・サケル)」という謎めいた形象「誰もが処罰されずに殺害することができたが、彼を儀礼によって認められる形で殺害してはならなかった」を手掛かりに、政治と宗教の関係性の原初形態へと考察を進めて行く。⁽²⁵⁾

「聖なるものという語の最古の意味が参照している政治的・法的現象を説明することを可能にするものは、聖なるものという大まかな宗教的範疇がもつとされる両価性などではない。その反対なのであって、政治的なものの圏域と宗教的なものの圏域をあらかじめ

め綿密に画定しておくことによって始めて、両者の錯綜と複雑な関係の歴史を理解することができるのだ。」（同、116）

政治的なものと宗教的なものとは、一方で各々の領域を画しつつも、他方では、根源において相互に交差している。この錯綜した関係を捉えるために、アガンベンは、ホモ・サケルの論理構造へと分析を進めるのである。これは、政治的なものと宗教的なものとの原初的連関が、近代的な政教分離の二元論のもとで覆い隠される以前の歴史的状况に遡り考察を行う戦略と言えよう。

「聖化は二重の例外化をなしている。それは人間の法からの例外化であるとともに神の法からの例外化であり、宗教的領域からの例外化であるとともに世俗的領域からの例外化でもある」（同、118）、「ホモ・サケルは、犠牲化不可能性という形で神に属し、殺害可能性という形で共同体に包含される。犠牲化不可能であるにもかかわらず殺害可能である生、それが聖なる生である。」（同、119）

このように分析されたホモ・サケルの例外としての構造は、『ホモ・サケル』の前半で論じられた主権の構造と同型であって、この点について、アガンベンは次のように説明を続ける。

「主権的圏域とは、殺人罪を犯さず、供犠を執行せずに人を殺害することのできる圏域のことであり、この圏域に捉えられた生こそが、聖なる生、すなわち殺害可能だが犠牲化不可能な生なのである」（同、120）、「一方の極にある主権者とは、彼に対してはすべての人間が潜勢的にはホモ・サケルであるような者であり、他方の極にあるホモ・サケルは、彼に対してはすべての人間が主権者として振る舞うような者である。その意味で、主権者とホモ・サケルは、同一の構造をもち互いに相関関係にある正反対の二つの形象を提示するものである。」（同、122）

アガンベンの狙いは、主権の例外状態に現れた「原初的な政治的構造」を以上のように歴史的に解明するだけでなく、むしろこの原初的な構造が近代以降いかなる仕方で変貌したのか、現代の政治状況はいかなるものなのか、を明らかにすることにある。それは、「生そのものが先例のない暴力へと露出されている」（同、160）、「我々が皆、潜在的にはホモ・サケルであるからかもしれない」（同、162）という状況の分析であり、アガンベンは、この連関で、強制収容所、全体主義、人間モルモット、安楽死、脳死（死の政治化）などの一連の問題を順次論じて行く。^{（26）}

「剥き出しの生の空間（つまり強制収容所）へと政治が根源的に変容し」、「政治がかつてないほど全体主義的なものとして構成されえたのは、現代にあっては政治が生政治へと全面的に変容してしまっているからにほかならない。」（同、166）

以上、シュミットからアガンベンへと主権論の展開を辿ってくる中で、政治的なものと

宗教的なものとの関係が、主権者（王）とホモ・サケルの共有する例外状態として確認できることが明らかになった。では、キリスト教政治思想に対して、以上の議論はどのように関係づけることができるだろうか。ここでは、1920年代のティリッヒの宗教社会主義論の枠組みとなった、意味の形而上学を参照しつつ、議論を行ってみたい。⁽²⁷⁾

第一次世界大戦後、戦場から戻ったティリッヒは、敗戦と革命の混乱の中で、研究者としての歩みを開始し、一方で、宗教と文化（キリスト教と政治、教会と国家）の近代における分離・対立状態を克服する「文化の神学」を提唱し、他方で、宗教社会主義の理論構築を試みた。これらの多岐にわたる思索の基礎を成していたのが、「意味の形而上学」の構想である。ここでは、先のアガンベンの議論との関連づけに必要な範囲で、ティリッヒの議論を要約してみよう。

ティリッヒの「意味の形而上学」は、思惟と存在という二つの基本概念を統合した精神歴史概念とともに「生」に関連づけられ、アガンベンの「生」と同様に、政治と宗教の現実化の領域となる を哲学体系の基礎に据えるものであるが、この精神の特性を示すのが、「意味」にほかならない⁽²⁸⁾ 「あらゆる精神的行為は、意味行為(Sinnakt)である」(Tillich, 1925, 133) 。精神的行為は、意味充実、意味遂行を目指すものであるが、そこに構築される意味現実は、次のように、意味連関（あるいは意味世界）と意味根拠(Sinngrund)という意味要素へと分析される。

「すべての意味意識には、三重のものが含まれる。第一は、意味連関の意識である。あらゆる個別的な意味はこの連関の内に存立し、それなしには意味を喪失するであろう。第二は、意味連関の有意義性についての意識であり、それによって個々の意味が有意義なものとして意識される。すなわち、すべての個別的な意味に現前する無制約的な意味の意識である。第三は、すべての個別的な意味がそのもとに置かれる、無制約的な意味を成就せよとの要請の意識である。」(ibid.)

これが「意味の形而上学」における意味原理論（哲学）の中心的骨子であり、その内容は20世紀に展開された様々な意味論（有意義性意識と意味概念の分析）とも基本的に合致するものであるが、⁽²⁹⁾ティリッヒは、この三重の要素を、意味の形式（内容と形式）と内実として、次のように整理する。意味形式(Sinnform)には、第一の意味要素、つまり、意味連関とそれを構成する個別の意味が属する。これは、「意味」が、形式的には、関係概念（体系内諸要素の相互関係）であって、有意義性は、意味連関（全体）と個別の意味（部分）の循環構造の中における個別の意味の限定として可能になることを示している。この意味意識には世界意識（Weltbewußtsein）が含意されており 意味あるいは精神は思惟（主観）と存在（客観）の関係性として構成されており、意味には実在との連関が含まれる（これは意味に対する指示に相当する） 、ここで問われている有意義性は、世界の、あるいは日常的生の有意義性にほかならない。この有意義性を構成する形式が意味形式の事柄であり、合理性や言語、言論はこの形式性に基づいて成立する。

しかし、有意義性が世界の有意義性と連関することからもわかるように、意味連関自体の有意義性はこの意味形式の内部において根拠付けることは不可能である。意味連関の有意義性が成立する全体と部分の循環の中にあっては、終局的な全体性(Totalität)には到達不

可能であり、有意味性の最終根拠は未達成に留まらざるをえないからである。意味世界の無根拠性とそれを前提とした根拠付けという問題に対して、ティリッヒは、先の意味要素の第二と第三のものを統合した意味内実(Sinngehalt)によって答えようとする。意味内実是个別的意味と意味連関を包括した意味意識の根拠付けを担うものとして導入された概念であるが、それは、この根拠付けを可能にする意味の根底(Grund)として位置付けられると同時に、意味連関を構成する個々の意味が新たに生じまたそこへと消滅して行く意味の無尽蔵の深淵(Angrund)にほかならない。⁽³⁰⁾ 無制約的な意味は、現前すると同時に、未だ不在であるからこそ、それを成就せよとの要請として意識されるのである。この意味内実(根底にして深淵、現前にして要請)は、意味形式の合理性に対して言えば、意味の超合理的な根拠であって 欲望はこの生の内実とその源泉を有する 、それを言語や言論のプロセスに回収することはできない。

では、この意味根拠は、意味世界の中でいかなる現実性を有するのであろうか。ポイントは次の二点である。第一点は、すでに述べたように、意味世界・意味連関の根拠付けが、意味世界内部では論理的に不可能であり、そこには無限遡及のパラドックスが生じるということである 神の存在論証における「第一原因」はその論理構造においてパラドックスを内包している 。このパラドックスを解決するために宗教が用いるのが、意味根拠の象徴化によるパラドックスの脱パラドックス化である しかしこの象徴化がその体系外部から観察されるとき、再度、パラドックスの脱パラドックス化自体が一つのパラドックスであることが顕わになり、要請はこうして要請に留まることになる⁽³¹⁾ 。先に、アガンベンが「主権の逆説」と呼んだ事態は、意味内実が意味形式に対して有するこの逆説性と同一の論理構造を指示しているのである。「主権者は、法的秩序の外と内に同時にある」とは、「意味内実の象徴は、意味世界の外と内に同時にある」ということにほかならない。政治的なものが主権を要求し、主権者がそれを担うように、意味世界は意味根拠を要求し、聖書的宗教の伝統では、メシアがそれを担うのである⁽³²⁾ 「政治的 法的な視点からすると、メシア主義は例外状態の理論である」(アガンベン、1995、88) 。ティリッヒにおいては、「宗教は無制約的なものへの志向性であり、文化は制約的諸形式とその統一性への志向性である」(Tillich, 1925, 134)、「文化的行為において、宗教的なものは実体的であり、宗教的行為において、文化的なものは形式である」(ibid., 135)と述べられるように、意味内実とは意味世界の宗教的次元と言うべきものであって、アガンベンが政治的法的な視点から述べた事態を、宗教的視点から論じたものと言えよう。

第二点は、主権者あるいは象徴が、合理性と超合理性、あるいは言語と欲望(生)の二つの領域にまたがり、それらの境界線であって、二つの領域を媒介していることである。本稿では先に、政治的なものの構造を「言語と欲望」の弁証法として論じたが、主権と宗教的象徴、王と神は、まさにこの弁証法の歴史的展開において原初的な位置を占めているのである。⁽³³⁾

本章の議論は次のようにまとめられる。宗教も政治も、それぞれ広義と狭義の二義性において理解できる。意味内実への志向性としての宗教(広義の宗教)は、文化的意味世界の外部(根拠)への通路あるいは外部の象徴化として存在することによって、意味世界の部分となる(狭義の宗教)。深淵から生の欲望を汲み上げる意味内実(広義の政治)は、法秩序を制定すると同時に法の効力を宙吊りにできる主権者の逆説において、歴史的な具

体的な形態を獲得する（狭義の政治）。「政治的なものの圏域と宗教的なものの圏域をあらかじめ綿密に画定しておくことによって始めて、両者の錯綜と複雑な関係の歴史を理解することができるのだ」（アガンベン、1995、116）とのアガンベンの構想は、狭義の政治と狭義の宗教との明確な区分を超えて、その両者が相互に作用し合う地点（広義の宗教あるいは広義の政治の源泉）「自然と文化のあいだの不分明地帯、連続的な移行地帯」（同、155）へと遡るものなのである。こうして、「言論と欲望」の弁証法の源泉（根源における一元性）が顕わになることによって、キリスト教政治思想の可能性を論じる根拠が、ようやく視界の中に現れてくるのである。

シュミットは、「いかなる宗教的・道徳的・経済的・人種的その他の対立も、それが實際上、人間を友・敵の両グループに分けてしまうほどに強力であるばあいには、政治的対立に転化してしまう」（シュミット、1922、33）と述べ、一切の人間の事柄はその可能的においては政治的であると主張した。まさに同一のレベルで、ティリッヒとともに、われわれは、「人間の事柄の一切はその可能性において宗教的である」と述べることも可能なのである。^{（34）}問題は、この「不分明地帯、連続的な移行地帯」の内に存在すると言えよう。

4 むすび

以上われわれは、キリスト教政治思想の可能性について考察するために、その前提となる、宗教と政治との関係づけの根拠に向けて議論を進めてきた。最後に、今後の議論を展望しつつ、問題にされるべきポイントを列挙することによって、本稿のむすびとしたい。

（1）「言論と欲望」の弁証法と近代キリスト教の課題

社会的欲望・構想力については、その病的現象形態とでも言うべきものとして、イデオロギーとユートピアの二つを挙げることができるが、これらはいずれも政治だけでなく宗教とも密接な関係を有している。つまり、これらの病的現象形態を克服する課題は、政治思想的かつ宗教思想的な課題なのである。特に、近代化・世俗化がキリスト教的信仰に対して、イデオロギーかユートピアかの二者択一の状況を課してきたことを考えるならば、^{（35）}これは、キリスト教にとって、思想的かつ実践的な問いと言わねばならない。この課題を遂行するに際して重要になるのは、「言論と欲望」の弁証法を構成する言論の契機である。言論による合理的批判（たとえば、イデオロギー批判など）は、欲望が病的現象形態に陥ることを防ぎ、社会的欲望の質的転換を実現する上で、重要な役割を果たすものとなる。こうした観点からの、キリスト教思想の歴史的かつ理論的な解明が求められる。

（2）宗教社会主義における「宗教」と「社会主義」

19世紀以降のキリスト教思想において、論者は、以前より、キリスト教政治思想の可能性に関連し宗教社会主義に注目してきた。詳細を論じる余裕はないが、宗教社会主義の最大の問題点は、バルトが指摘するように、「宗教」と「社会主義」の結合とその神学的根拠の内に認められる。しかし、本稿における「言論と欲望」の弁証法という観点から見れば、「宗教」と「社会主義」との関係づけに対しては、別の議論の組み立てが可能のように思われる。^{（36）}それは、宗教社会主義、つまり人間の政治的現実における「宗教」と「社

会主義」の関わりを、その実体原理と修正原理（批判原理）の動的連関として構想するものであり、これまでの宗教社会主義論から、社会的欲望に根差す民族の排他的閉鎖性や全体主義的絶対化などをまさにその欲望のレベルにおいて質的に転換しつつ脱構築する上で、一つの可能性を引き出す試みである。

（３）国民国家以外の選択肢の問題

シュミットは、自らの主権論から、多元的国家論と国際主義への批判を展開しているが、これについては、現代の政治思想の文脈での反論が可能だけでなく、ムフの「多元主義的民主主義」の構想^{（３６）}、シュミットと同時代の状況においても、別の注目すべき議論を確認することができる。それは、ドイツの宗教社会主義に参加したティリッヒとブーバーの二人に影響を及ぼした、グスタフ・ランダウアー（Gustav Landauer）の「アナーキズム的連邦主義」（der anarchische Föderalismus）である。^{（３７）} 交戦権を独占する強力な中央集権国家、あるいは近代的な国民国家が、果たして人類にとって唯一の選択肢であるかについては、キリスト教政治思想の観点から徹底した考察を行なうことが必要であり、そこにキリスト教政治思想の可能性を問う意義があるように思われる。宗教社会主義は、アナーキズムと社会主義との接点にあって、^{（３８）} 共産主義と資本主義に対する、別の選択肢を構想する可能性を提示していたのであり、共産主義と資本主義（新自由主義的）とが共にその限界を指摘される現代において、宗教社会主義の問いはその正当な再評価を求めている。

（４）政教分離における宗教と政治の関係性

近代以降のキリスト教政治思想は、古代以来の国教会体制とは質的に異なる状況に置かれている。「コンスタンティヌス体制の解釈としての政治神学」に対する「プロテスタンティズムのアングロサクソンの展開における政治神学」の提唱は、まさに、近代の政教分離的社会システムとそれに対応するキリスト教の自由教会への転換という問題状況を明瞭に反映したものと言えよう。^{（３９）} この問題をキリスト教思想として解明するには、「『ローマ書』における二元論」、「神と人間との間に横たわる無限の質的差異に基づく二元論」をさらに基礎付ける「『根源』における一元論（Monismus im Ursprung）」^{（４０）} に基づく教会と国家の分離ならびに教会の国家に対する逆説的な責任的関与について、議論を深めることが必要であろう。

（５）日本の歴史的文脈における主権論

シュミットとアガンベンの主権論に描かれた主権者について日本の歴史的文脈で考えるとき、大日本帝国憲法における主権者天皇の問題が、きわめて興味深いものとして浮かび上がってくる。^{（４１）} これは政治思想の問題であるだけでなく、日本における宗教思想、さらに言えば、キリスト教思想にとって避けて通れない問題である。^{（４２）} 大日本帝国憲法における主権論と日本国憲法の主権論との移行あるいは転換は一体何であったのか。これは宗教思想研究のテーマとしても決して周辺的な事柄ではない。

文 献 表

この文献表に収録の文献は、略記号で引用される。本稿で引用された欧文文献について邦訳が存在するものは、原則的に邦訳を用いたが、用語の統一やその他の理由で、一部訳語などを変更し引用した。なお、引用は原文確認の上で行われたが、シュミットの著書については、邦訳の底本である、1932年版（第二版）ではなく、1933年版（第三版。第二版の一部分が削除され、内容的にも修正がなされた）で原文確認を行い、またアガンベンの著書も、イタリア語原書ではなく、英訳での確認にとどまった。

1. E. トレルチ『古代キリスト教の社会教説』高野晃兆・帆苅猛訳、教文館、1999年。
Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), *Gesammelte Schriften I*, Scientia Verlag, 1977.
2. シャンタル・ムフ『政治的なものの再興』千葉眞他訳、日本経済評論社、1998年。
Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, 1993.
3. ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学術文庫、1994年。
Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), 2nd Edition, The University of Chicago Press, 1998.
4. ハンナ・アレント『政治の約束』ジェローム・コーン編、高橋勇夫訳、筑摩書房、2008年。
Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (Ed. by Jerome Kohn), Schocken Books, 2005.
5. C. シュミット『政治的なものの概念』田中浩・原田武雄訳、未来社、1970年。
Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1927), Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
6. 森一郎『死と誕生 ハイデガー・九鬼周造・アレント』東京大学出版会、2008年。
7. ホッブズ『リヴァイアサン（一）』水田洋訳、1954年。
Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), Wider Publications, 2007.
8. ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』以文社、2003年。
Giorgio Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.
(Giorgio Agamben, *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998.)
9. Paul Tillich, *Religionsphilosophie* (1925), in: *Paul Tillich. Main Works 4*, de Gruyter, 1987, pp.117-170.

注

- (1) 政治神学全般については、Peter Scott and William T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology* (2nd edition), Wiley-Blackwell, 2008 を参照。また、日本におけるキリスト教政治思想史研究としては、宮田光雄『平和の思想史的研究』創文社、1978年 『平和思想史研究』（宮田光雄思想史論集1）創文社、2006年は、この増補決定版である、が重要である。なお、本稿は、『基督教学研究』第28号に掲載予定の拙論「近代キリスト教と政治思想 序論的考察」と合わせて、一つの論文として構想されたものを、二つにわけて論文化したものである。

- (2) アーレントは、「キリスト教の意識的で根本的な反政治的性格が、ある種のキリスト教的政治を実現されるために、歴史過程においてどのようにして首尾よく変容されえたのか」について、「アウグスティヌスという一人の人間の仕事だった」(アーレント、2005、170)と述べているが、この「キリスト教的政治」(Christian politics)は、世界内部に新しい宗教的に定義づけられた公的空間を構成するまでになった、イエスにおける「赦し」の発見の有する宗教的というよりも、むしろ世俗的で政治的な意味という『人間の条件』の論点は、アーレントのキリスト教理解として興味深いだけでなく、キリスト教的政治の逆説性について考える上でも重要である。
- (3) モルトマン『十字架につけられた神』(Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Chr. Kaiser, 1972.)の中で問題にされた「イエスの訴訟」とは、ピラトの前でのイエス訴訟という歴史的意味を有するのはもちろんであるが、イエスが証言した神の真理性をめぐるなされたイエスの訴訟をも意味しており、そこには政治とキリスト論との逆説的ではあるが本質的な連関が示されている。
- (4) 「ローマの信徒への手紙」13章は、キリスト教思想史において教会と国家が問題になる際に規範的テキストとして読まれてきたものであるが、このパウロの国家論がローマ帝国における国教化以降のキリスト教会の政治状況、ユダヤ戦争からキリスト教公認までの時代ではなく、をいわば先取りしていたことは、パウロ理解にとってのみならず、古代キリスト教自体にとって重要な問題である。
- (5) ストアの神学体系(アウグスティヌスの言う「ヴァロにみられる三種の神学の分類」、『アウグスティヌス著作集 12 神の国(2)』茂泉昭男・野町啓訳、教文館、1982年、を参照)とキリスト教神学との関係は、古代の思想的伝統においてキリスト教神学とは何であったのかを論じる上で重要な問題である(Ingolf U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Wipf and Stock Publishers, 1988, pp.3-17.)。モルトマンが「政治的宗教の神学的批判」(*Kirche im Prozess der Aufklärung, ---Aspekt einer neuen «Politische Theologie»*, Chr.Kaiser, 1970、所収。J.モルトマン、J.B.メッツ『政治的宗教と政治的神学』蓮見和男訳、新教出版社、1980年、において邦訳)で政治神学を論じる際にこの点に言及していることからわかるように、キリスト教政治思想にとって、この問題は決定的な意義を有している。
- (6) アウグスティヌスはストア的な三分を二区分(自然的神学/神話的・国家的神学)に集約しているが、これは、正戦論と共に、政治神学に対する重要な問題提起である。なぜなら、神話的神学と国家的神学とは相互に結合することによって、強力な政治的影響力を行使するものとなり、国家批判は、この結合に対して向けられる必要があるからである。なお、アウグスティヌスの政治論に関しては、R.A.マーカス『アウグスティヌス神学における歴史と社会』(宮谷宣史・土井健司訳、教文館、1998年)を参照した。
- (7) こうした近代以降の歴史的展開を前提とした、政治神学の問い直しという点で興味深いのは、深井智朗『政治神学再考 プロテスタンティズムの課題としての政治神学』(聖学院大学出版会、2000年)である。これは、大木英夫、近藤勝彦らの論考を引き継ぎつつも、現代のキリスト教政治神学を主題化した点で、重要な研究成果と言える。
- (8) 国民国家の政治神学という問題は、モルトマンが「政治的宗教の神学的批判」で指摘した問題であるが(注5、邦訳、42頁)、現代のキリスト教政治思想は、近代の国民国家と民族の問題を視野に入れた議論を必要とする。この錯綜した問題状況の理解につい

ては、大澤真幸『ナショナリズムの由来』（講談社、2007年）と、塩川伸明『民族とネイション ナショナリズムという難問』（岩波新書、2008年）を参照。

- (9) 後期モルトマンにおいても、政治は重要な問題であり続けているが、『神学的思考の諸経験』（Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Chr.Kaiser, 1999）では、1960年代以降の自らの「新しい政治神学」を振り返りつつ、現代の経済のグローバル化が政治から経済への論点の拡大を要求し、「政治的なもの」は、歴史的解釈学に包括されると述べている（Moltmann, 1999, 109-113）。「政治神学から経済の神学へ、そして経済の神学からエコロジーの神学へと道が通じている」との言葉は、この点を明確に示している（J. Moltmann, "Political Theology in Germany after Auschwitz," in: William F. Storrar & Andrew R. Morton (eds.), *Public Theology for 21st Century*, T & T Clark, 2004, p.42）。公共神学あるいは公共性の神学とは、こうした構想において展開されるべきであろう。
- (10) ムフは、啓蒙主義的近代に対して、「万人の平等と自由とを成就していった近代の政治的プロジェクト」と「啓蒙の抽象的普遍主義、社会的全体性に関する本質主義的構想、単一の主体の神話」とを区別し、前者の政治的プログラムとしての近代の肯定と、後者の哲学的世界観としての近代の放棄という二重の評価を行っている（ムフ、1993、19-46）。これは、シュミットの近代批判が近代の哲学的世界観（後者）に対する批判としては一定の妥当性を有しつつも、前者の正当な評価とは言えないとのムフの立場を示している。
- (11) この「友 敵」の敵対性を前提とした政治論との関連で、シュミットはイエスの愛敵の教えに言及して、次のように述べている。「よく引用される聖句、『なんじらの敵を愛せ』（マタイ 5.44、ルカ 6.27）は、……『なんじらの hostes[公敵ら]を愛せ』ではない。すなわち、政治的な敵にはふれていないのである」（シュミット、1927、19）。つまり、愛敵は公的な敵ではなく、私的レベルでの敵の問題であるとの見解であり、これはシュミットの政治論とキリスト教思想との関連を論じる上で重要な論点と言えよう。また、戦争あるいは死の「現実的可能性」という議論も、ホッブズやハイデッガーとの関連で興味深い（森、2008、147-210）。
- (12) イデオロギーとユートピアという問題は、マンハイム以来、社会思想の重要なテーマとしてしばしば取り上げられるものであり、政治と宗教との関連を考える上で、注目すべきテーマである。たとえば、イエスの宗教運動についての最近の知恵思想の観点からの研究は、宗教的な知恵思想が、イデオロギーやユートピアという社会的構想力の問題と密接に関わっていることを示している（芦名定道・小原克博『キリスト教と現代終末思想の歴史的展開』世界思想社、2001年、63-67頁）。
- (13) ハイデッガー哲学の政治性という問題については、ハイデッガーとナチズムとの関係性をめぐって、多くの議論をなされてきた。ハイデッガーにおけるナチズム問題は、周辺の二次的な問題か。ヴィクトル・ファリアスの著書（Victor Farías, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, 1987）とそのドイツ語訳序文として収録されたハーバーマスの議論は、一方のハイデッガー解釈の代表と言える（ヴィクトル・ファリアス『ハイデッガーとナチズム』山本尤訳、名古屋大学出版会、1990年、のハーバーマスの序文「ハイデッガー著作と世界観」）。アガンベン（1995、206-211）や、大澤（2007）「ハイデッガーの死に対する見方の中には、どこを探しても、『イスラーム教徒』が収まるべき場所

- がない」(同、725) など、この問題への言及は膨大な数に及んでおり、死と政治との本質的な関わりを示唆している。
- (14)アーレントはモンテキュー論の中で、「共和制の平等性」を論じつつ、ホッブズの「殺すための平等な能力」という平等の定義に言及している(アーレント、2005、96)。
- (15)このホッブズの文章は、「第十三章 人類の至福と悲慘にかんするかれらの自然状態について」(Chapter XIII: Of the Naturall Condition of Mankind, as Concerning Their Felicity, and Misery)の冒頭からの引用であり、人間の「自然状態」についての議論の発端に置かれたものである。ホッブズの社会契約説については、内井惣七「第一章 ホッブズ 自然的規範、虚構的支配」(内井惣七『自由の法則 利害の論理』ミネルヴァ書房、1988年、4-36頁)で的確な論評がなされている。また、近代以降の社会における社会契約の決定的な意義については、次の森(2008、203)の指摘の通りである。「自然状態の脅威から免れるべく結ばれた社会契約の平和のもとではじめて、つまり近代『社会』の枠内でのみ、われわれは、『世人』が押し付けてくる『水平化』や『平均化』の弊について気軽に語れるのだ、と。ハイデガーが『公共性』に敵意をあらわにしているのは、ホッブズ以後の近代的『平等』の理念の圧倒的勝利を物語る一事例にほかならない、と。」
- (16)この言論と行為の脆さの議論は、人間存在の有限性から罪責性に至る問題連関に属しており、哲学的な悪論における重要な問題である。論者の念頭にあるのはリクールの「過ちやすき人間」(L'homme faillible)の議論であるが、それに関しては、杉村靖彦『ポール・リクールの思想 意味の探索』(創文社、1998年、21-68頁)を参照。
- (17)アーレントの赦しと約束の持つキリスト教思想としての意義については、今出敏彦「赦しと約束の力 ハンナ・アーレント『人間の条件』再考」(日本基督教学会編『日本の神学』47、2008年、87-112頁)を参照いただきたい。この今出論文からもわかるように、赦しと約束という仕方での並置にもかかわらず、アーレントの議論(『人間の条件』)の比重は「赦し」に置かれており、約束の扱いはきわめて簡略である。約束に関しては、モルトマンらのキリスト教思想における議論を視野に入れた研究の展開が求められる。
- (18)アーレントはイエスの赦し論の決定的な意義を高く評価しているが、それは、神との関わりでの宗教的な「赦し」ではなく、世俗的政治的レベルで問題となる人間的の能力としての「赦し」であることに注意しなければならない。こうした議論の組み立てに関して、アーレントはボンヘッファーときわめて近い地点に立っているように思われる
- アーレントは、この文脈で「デウス・エクス・マキナ」に言及している。
- (19)このアーレントの「赦し」については、そこで問われているのが、人間の相互関係における罰と赦し、つまり人間的可能性の範囲内の事柄であって、それを超過する罪はここでの問題でない点に留意する必要がある(アーレント、1958、374-380)。人間的可能性を超えた、人間が罰することも赦すこともできない「極端な犯罪と意図的な悪」は、世俗的世界での日常性や公共性において問われる事柄(日常的な出来事)とは区別された「最後の審判において神によって考慮される」(同、376)べきものであり、『人間の条件』においてアーレントが扱う問題連関とは、別の議論を必要としているのである。この「赦し」をめぐる哲学的考察として、リクール『記憶・歴史・忘却』(2000年)の第三部第三章「忘却」(邦訳では、下巻)を参照。
- (20)欲望と言語、欲望の社会性あるいは社会的欲望に関連して、丸山圭三郎の一連の論考

はきわめて興味深い。たとえば、丸山圭三郎『カオスモスの運動』（講談社学術文庫、1991年）の、特に「コトバと権力と生の円環運動」（209-256頁）など。また、欲望の質的転換に関連した「昇華」（sublimation）を、宗教との関わりで論じた議論としては、ティリッヒの『組織神学』を挙げることができる（Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol.3, The University of Chicago Press, 1963, pp.31-32, 90-92）。ティリッヒにおいて、「昇華」が「崇高なもの」（sublime）、「崇高性」（sublimity）と関連づけられていることからわかるように、欲望の転換としての昇華は、判断力の問題とも無関係ではない。

- (21) ここで問題とされている質的転換を考える上で、共通の関心事への精神的コミットメントの有無は決定的である。たとえば、イエスの宗教運動においては、「家族」の意味の転換（メタファー化＝否定を経た再生）が確認できるが（マルコ 3.31-35 など）、その転換は「神の御心」（35節）へのコミットメントに基づいて成立している。このコミットメントと公共性との関連については、芦名定道・土井健司・辻学『改訂新版 現代を生きるキリスト教』（教文館、2008年）に所収の拙論（150-155頁）を参照。
- (22) こうした「希望」の意義については、芦名定道「ティリッヒの平和の神学」（関西学院大学神学研究会『神学研究』第55号、2008年、189-198頁）を参照いただきたい。
- (23) ムフは、シュミットの自由主義とその多元主義に対する攻撃について、「自由主義的な多元主義とそれに伴う政治制度をそのように拒否することは、きわめて危険な結果をもたらし、全体主義へと道を開く」（ムフ、1993、217）と指摘する。すなわち、「国家に備わる政治的なものの現実が、自動的に消失してしまわない限り、そうした正統性原理レベルでの多元主義はあり得ない」（同、263）こと、また「民主主義の持つ等価性の論理」と「自由主義の差異の論理」が究極的に両立不可能なものであることを認めた上で、ムフは、次のように主張する。「しかしそれは、シュミットが言明したように、自由民主主義が存立不可能な統治形態であることを意味するものではない。それどころか、私の考えでは、同一性の論理と差異の論理とのあいだのこうした緊張関係の存在こそが、多元主義的民主主義の本質を規定しているのである」（同、267）。同一性と差異の二つの論理をめぐる問題と、アーレントの「人間の複数性とは、唯一存在の逆説的な複数性である」（アーレント、1958、287）という議論との関連に留意したい。
- (24) パラドックスについての論理的哲学的議論として、内井惣七『うそとパラドックス ゲーデル論理学への道』（講談社現代新書、1987年）、R.M.セインズブリー『パラドックスの哲学』（一ノ瀬正樹訳、勁草書房、1993年）を参照。また、ルーマン社会学におけるパラドックス論から宗教論への展開については、拙論『ティリッヒと現代宗教論』（北樹出版、1994年、86-99頁）をご覧ください。
- (25) アガンベンは、ホモ・サケルについての人類的また宗教学的的研究を概観する中で（アガンベン、1995、108-116）、「聖なるものの両義性の理論」という神話素が、「人文科学研究をとくに微妙な方向に向けて、長らく踏み迷わせてきた」（同、108）と批判的に総括している。この観点から、ルドルフ・オットーに関しても、「これは本質上、戦慄や鳥肌にかかわるものとされるが、これこそ凡庸のきわみであって、『ヌミノーズ』という新語は、いかにもこれが科学的なものであると思わせるべく纏わされた外見にすぎない」（同、113）と論評する。
- (26) アガンベンは、近代以降の状況について次のように述べた後に、『ホモ・サケル』の

第三部で「近代的なものの生政治的範疇としての収容所」(アガンベン、1995、164-255)を論じており、それはアガンベンの問題意識をよく表している。「ホップズのいう自然状態は、都市の法権利とまったく関係のない、法に先行する条件ではなく、法権利を構成し法権利に住みついている例外であり境界線である。自然状態は、万人の万人に対する戦いであるというより、正確に言えば、誰もが他の者に対して剥き出しの生でありホモ・サケルであるという状況のことなのである」(同、151)。こうしたアガンベンの政治思想の射程は、「ホモ・サケル」三部作に先だって書かれた諸論考からなる『人権の彼方に 政治哲学ノート』(高桑和巳訳、以文社、2000年。*Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, 1996)からも伺える。

- (27)「意味の形而上学」は、本稿で引用した『宗教哲学』(1925年)の他に、1923年の『諸学の体系』において展開された、1920年代前半のティリッヒ思想の哲学的基礎論である。詳細については、拙論『ティリッヒと弁証神学の挑戦』(創文社、1995年、105-118、172-183頁)を参照いただきたい。なお、最近刊行された私講師時代のベルリン大学での講義(ベルリン講義)から、意味の形而上学という極めて抽象度の高い哲学的理論が、宗教社会主義などの具体的な問題状況の中で形成されたことが明らかになった。

Paul Tillich, *Berliner Vorlesungen I, II* (hrsg.v. Erdmann Sturm), in: *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken XII*(2001), *XIII*(2003), de Gruyter.

- (28)現代神学や宗教学における意味論の展開については、ティリッヒ以外に多くの思想家の論考が挙げられる。これについては、たとえば、パネンベルクに関連して形而上学の問題を扱った、拙論「キリスト教思想と形而上学の問題」(京都大学基督教学会『基督教学研究』第24号、2004年、1-23頁)を参照。
- (29)ここで論者の念頭に置かれているのはソシュールであるが、意味論と宗教の問題との関わりについては、拙論「宗教とは何か」(芦名定道・小原克博『キリスト教と現代終末思想の歴史的展開』世界思想社、2001年、2-14頁)を参照いただきたい。
- (30)ティリッヒにおいて展開された、内実、根底、深淵をめぐる思索は、シェリングからキリスト教神秘主義の思想系譜(ベームなど)へと遡及するものであり、ティリッヒ研究においては、かなりの蓄積ある研究テーマである。こうした問題を理解する上で、金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義 ヨーロッパ的霊性の「根底」学説による研究』(創文社、2000年)はきわめて示唆的である。
- (31)これはルーマンの宗教社会学で展開された問題であり、これについては、注24に挙げた拙論を参照。現代の宗教思想や神学との関わりについては、Hans-Ulrich Dallmann, *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*, Kohlhammer, 1994、あるいは、拙論「自然神学の新たなフロンティア 脳と心の問題領域」(京都大学基督教学会『基督教学研究』第27号、2007年、1-19頁)を参照。
- (32)本稿の考察からもわかるように、メシアの問題は宗教的問いであるだけでなく、政治的な問題にも密接に関わるものであり、これは、アガンベンの『残りの時 パウロ講義』(上村忠男訳、岩波書店、2005年。*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, 2000)における、メシアニズムや「到来する共同体」の議論にも表れている。同様に、メシアの問いに言及したものとして、大澤真幸『ナショナリズムの由来』(講談社、2007年、807-828頁)も参照。

- (33) こうした議論の文脈でしばしば言及される、カントーロヴィチ『王の二つの身体 中世政治神学研究』では、主権者（王）の「神秘的身体」と「政治的身体」という二重性（主権の永続性の問題）を手掛かりに、キリスト教政治神学が論じられるが、それが、ホモ・サケルの問題に密接に関連することは、アガンベンが、「王の政治的身体が、殺害可能で犠牲化不可能なホモ・サケルの身体と見間違ふほど似通っていたように見える」（アガンベン、1995、135）と述べる通りである。
- (34) 「すべては本質的に宗教的である」との「文化の神学」の主張は、近代的な宗教と文化の二分法（二重真理）に対して、意味世界の存立には宗教（内実）と文化（形式）の統一性——意味内実と意味形式の統一としての神律(Theonomie)——が要請されざるを得ないことを主張するものであり、ティリッヒは、内実と形式との弁証法的展開過程を、政治や文化の様々なテーマを論じるための精神史・宗教史の枠組みとして使用している。この宗教と文化、教会と国家をめぐる問題は、近代の啓蒙思想以降のキリスト教思想にとって決定的な問いであって、本格的な研究を必要とするが、この点で、次の角忍の指摘は興味深い。「カントにおける道徳を宗教との関係において捉えるとき、見えてくることがある。それは、『理性の批判』は理性の啓蒙として『真の啓蒙』であり、『真の啓蒙』は啓蒙の完成として『真の宗教』に到るということである」（角忍「カントにおける宗教——『カント哲学と最高善』に寄せて」、『創文』No.515, 2008.12, 24 頁）。
- (35) ここで念頭に置かれているのは、リクールの「世俗化の解釈学——信仰、イデオロギー、ユートピア」（Paul Ricoeur, *Die Hermeneutik der Säkularisierung. Glaube, Ideologie, Utopie*, in: *Kerygma und Mythos*, VI-9. *Zum Problem der Säkularisierung*. Hamburg, 1976）である。この点については、オリヴィエ・モンジャン『ポール・リクールの哲学——行動の存在論』（久米博訳、新曜社、2000 年）も参照。
- (36) 宗教社会主義とは、理論的には、その内部に宗教・経済・政治の三者を包括し、また実践的な運動体（政党・党派など）との連関で生まれた政治思想である。宗教社会主義の課題については、起源の力と社会主義との統合のための道を開くことと要約できるが、これは、本稿で論じてきた、欲望と言説との弁証法の具体的な形態としても解釈可能である。こうした点に関しては、拙論「近代キリスト教と政治思想——序論的考察」（京都大学基督教学会『基督教学研究』第 28 号、2008 年、掲載予定）を参照いただきたい。また、ティリッヒの宗教社会主義論の 1920 年代から 33 年の過程における展開については、John R. Stumme, *Socialism in Theological Perspective. A Study of Paul Tillich 1918 ~ 1933*, Scholars Press, 1978. を参照。さらに、本稿では考察できなかったが、こうした問題連関で、欲望と言説の弁証法が問題となることについては、経済という要因を念頭に置けば、より明瞭な議論が可能になる。なぜなら、宗教と経済はまさに「欲望」という点で密接に繋がっているからである（佐藤光『市場社会のブラックホール——宗教経済学序説』東洋経済新報社、1990 年）。
- (37) 1995 年にランダウアーの生誕 125 年のシンポジウムが開催され、その記念論集が刊行された（Hanna Delf, Gert Mattenklott (hrsg.), *Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag*, Max Niemeyer, 1997)。この論集では、プーバーとティリッヒという二人の宗教社会主義者への言及がなされ、またティリッヒの宗教社会主義の最初期の問題状況について、重要な論考が掲載されている——Erdmann Sturm, »Nicht den Staat

wollen wir anbeten, sondern den Geist...», S.129-148 において、ティリッヒの「文化の神学」の構想がランダウアーの「アナーキズム的連邦主義」との関連で論じられている。なお、この論集に収録の諸論考からもわかるように、ランダウアーのアナーキズム論は、ゲーテやロマン主義をめぐる文学批評と結びついており、芸術と政治との関わりを考える上で興味深い。実際、芸術（絵画）理論と政治思想が思想史の中で相互に密接に関連し合っていることについては、ティリッヒはもとより、フーコー（『言葉と物』）やアガンベン（『スタンツェ』）などからも、多くの示唆を読み取ることができる。本稿で論じたティリッヒの「意味の形而上学」における「内実」概念などは、まさに芸術と政治の両者を視野に入れた思想史的背景から形成されたものなのである。

- (38) アナーキズムの「権力批判の徹底性」「リベラリズム批判の根源性」（井上達夫『他者への自由——公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社、1999年、53頁）という評価は、アナーキズムが現代においてなお真剣に論じられるべき重要な問題提起であることを示唆している。それは、ノージックの『アナキー・国家・ユートピア』（1974年）の影響が示すところでもある。リベラリズムとの関連におけるアナーキズムについては、井上（1999、52-83頁）を、またリバタリアニズムの問題に関連におけるアナーキズムについては、森村進編『リバタリアニズム読本』（勁草書房、2005年）を参照。
- (39) この問題意識に立って政治神学の問い直しを試みたものとして、注7に示した深井智朗の論考が挙げられる。
- (40) 大崎節郎『カール・バルトのローマ書研究』新教出版社、1987年、404頁。なお、バルトとティリッヒに関連した宗教社会主義をめぐる論者の見解については、拙論「近代キリスト教と政治思想——序論的考察」（京都大学基督教学会『基督教学研究』第28号、2008年、掲載予定）を参照いただきたい。
- (41) この問題との関連で、津城寛文『公共宗教の光と影』（春秋社、2005年、125-176頁）などを参照いただきたい。
- (42) この点から植村正久の天皇論を論じることは重要な研究テーマである。この問題との関連で、拙論「植村正久の日本論（2）——日本的伝統とキリスト教」（現代キリスト教研究会『アジア・キリスト教・多元性』第7号、2009年、掲載予定）を参照。

あしな・さだみち（京都大学大学院文学研究科 教授）

